



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2014

---

**Neuterritorialismus, Geopolitik und die jüdische Frage. Alfred Döblins  
Amazonas als Gattungsintervention**

Robert, Leucht

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-25459>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Robert, Leucht (2014). Neuterritorialismus, Geopolitik und die jüdische Frage. Alfred Döblins Amazonas als Gattungsintervention. In: Battegay, Caspar. Yearbook for European-Jewish Literature Studies. Jahrbuch für europäisch-jüdische Literaturstudien. Berlin: De Gruyter, 86-107.

Robert Leucht

# Neuterritorialismus, Geopolitik und die jüdische Frage: Alfred Döblins *Amazonas* als Gattungsintervention\*

## Hinführung: Vergleiche zwischen der jüdischen Geschichte und jener der Jesuiten

Eine Arche bauen, eine Arche Noah. Die Sintflut ist da.

Montoya grübelte und fühlte sich wohler.

Und dies wurde unausgesprochen – denn man ängstigte sich, an Dinge drüben in Europa zu rühren – der große Plan der neuen Siedlungen, die zwischen dem Parana und Uruguay entstanden: eine Arche Noah bauen. (Döblin 2014, 491)

Diese Passage aus dem II. Teil von Döblins *Amazonas*,<sup>1</sup> 1938 im Amsterdamer Exilverlag Querido unter dem Titel *Der blaue Tiger* erschienen, setzt die Figur Montoya, einen Gehilfen des Jesuitenpaters Emanuel de Nobrega, ins Bild. Der kurze Ausschnitt lässt den Leser daran teilhaben, wie in Montoyas Phantasie die Idee entsteht, im brasilianischen Regenwald als Schutz vor einer feindlich gesinnten Umwelt Siedlungen zu errichten. Auffällig ist, dass die an den südamerikanischen Flüssen Paraná und Uruguay geplanten Ansiedlungen vom Erzähler als Arche Noah bezeichnet werden. Damit ist nicht nur ein überaus traditionsreiches Bild der Rettung aufgerufen, mehr noch ist dadurch ein Bezug zwischen der Geschichte der Jesuiten in Paraguay und jener der Juden geschaffen.

Schon drei Jahre zuvor hatte Döblin eine solche Verbindung hergestellt. In der Abhandlung „Grundsätze und Methoden eines Neuterritorialismus“, die im Juni 1935 in *Freiland. Zeitschrift für Jüdische Großkolonisation* erscheint, stoßen wir auf die folgende Stelle:

---

\* Der vorliegende Beitrag erscheint ebenfalls in dem Tagungsband des Internationalen Alfred Döblin-Kolloquiums 2015. Für wichtige Hinweise während seiner Ausarbeitung danke ich den Gutachtern sowie Caspar Battegay (Lausanne) und Linda Maeding (Bremen).

1 Döblin hat diesen Titel bei der Erstausgabe nicht verwendet. Erst seit Walter Muschgs umstrittener Edition (1963) wird der Text unter diesem Titel geführt. Vgl. hierzu: Brüggem 1987, 8–10 und 21–22.

Isolation ist, wenn irgendwann, so heute gar nicht möglich, und man wird, selbst wenn man sich im tiefsten Afrika versteckt, in den allgemeinen Güterverkehr mit hineingerissen werden, man wird von dem Schicksal und dem Andringen der Umwelt mit betroffen, verändert und in irgendeiner Weise so werden wie die anderen, wenn nicht gar aufgesogen und ausgerottet. Wir haben an den Jesuiten in Paraguay ein Beispiel. Es gibt keine Inseln mehr auf der Erde. (Döblin 1972a, 327)

Mit diesen Sätzen, die im selben Wortlaut in der Essaysammlung *Flucht und Sammlung des Judentums*, publiziert im November 1935, wiederkehren, ruft Döblin einen Einwand gegen die Ziele des jüdischen Neuterritorialismus auf, für die er sich während der 1930er Jahre vehement einsetzt. Dem Plan, die in Europa bedrohten Juden massenhaft auszusiedeln und in wenig bewohnten Teilen der Erde wieder anzusiedeln, hält er hier den Einwand entgegen, dass jüdische Kolonien, so man sie nach außen hin abzuschließen gedenke, zum Scheitern verurteilt wären; sie würden, so Döblin, von ihrer Umwelt aufgesogen, ja ausgerottet. In argumentativer Hinsicht dient Döblin diese Passage dazu, sein Plädoyer einer Selbstkritik zu unterziehen, was aber nicht dazu führt, es aufzugeben, sondern dazu, das Ziel des jüdischen Eigenlands über den Weg seiner Problematisierung als die bestmögliche Option zu festigen. Hervorzuheben ist, dass der zwei Jahre zuvor aus Deutschland geflüchtete Döblin<sup>2</sup> auch hier eine Verbindung zwischen der Geschichte der Juden und jener der Jesuiten schlägt. Seine Bedenken gegenüber dem jüdischen Neuterritorialismus sind anhand eines Vergleichs formuliert („Wir haben an den Jesuiten in Paraguay ein Beispiel. Es gibt keine Inseln mehr auf der Erde“ (Döblin 1972a, 327), der das antizipierte Projekt einer jüdischen Massensiedlung mit der Siedlungstätigkeit der Jesuiten im Südamerika des sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts verschränkt. Möchte man die beiden Zitate weiter aufeinander beziehen, sieht man, dass der Vorstellung eines sicheren, weil abgeschlossenen Ortes (Arche Noah) die einer Kolonie entgegensteht, die von ihrer Umwelt ausgerottet wird. Die Passagen registrieren so die Spannung zwischen der zeitgenössischen Bedrohung der Juden und der Hoffnung auf ihre Rettung.

Dass Döblin sowohl in seinem literarischen Werk wie auch in seinen im weitesten Sinne politischen Schriften die Geschichte der Juden auf die der Jesuiten bezieht, bildet den Ausgangspunkt der vorliegenden Analyse der *Amazonas*-Trilogie, welche diesen Text im Lichte von Döblins publizistischem Engagement in der jüdischen Siedlungsbewegung liest. Der Zusammenhang zwischen *Amazonas* und Döblins Tätigkeit für den Neuterritorialismus ist in der Forschung zwar immer wieder bemerkt (Weissenberger 1974, 41; Auer 1977, 45; Sebald 1980,

---

2 Döblin flüchtete am 28. Februar 1933 in die Schweiz (vgl. Schoeller 2011, 401–405).

38–46; Kiesel 1986; Schmidt-Bergmann 1991; Hildebrandt 2011, 51; Honold 2014, 877), jedoch noch nirgends argumentativ entfaltet worden. Wurde *Amazonas* auf andere Texte Döblins bezogen, so geschah das wiederholt auf die Abhandlungen „Der historische Roman und wir“ (1936) und „Prometheus und das Primitive“ (1938),<sup>3</sup> während die 1995 von Hans Otto Horch unter dem Titel *Schriften zur Jüdischen Frage* zusammengefassten Texte, von denen die meisten in einer ebenso zeitlichen Nähe zu *Amazonas* stehen wie diese beiden Abhandlungen, für eine Lektüre von *Amazonas* bis heute noch nicht fruchtbar gemacht worden sind. Dabei gibt es – das sei vorweggenommen – zumindest drei Faktoren, die eine solche Konstellation rechtfertigen: Neben dem Umstand, dass Döblin (1), wie das Zitat aus „Grundsätze und Methoden eines Neuterritorialismus“ zeigt, die jüdische Geschichte und jene der Jesuiten in Paraguay außerhalb von *Amazonas* aufeinander bezieht,<sup>4</sup> und neben dem (2) biografischen Argument, dass die Arbeit an *Amazonas* etwa zur selben Zeit erfolgt wie Döblins Engagement im jüdischen Neuterritorialismus, ist (3) anzuführen, dass er, indem er in der Erzählerstimme von *Amazonas* Vergleiche zwischen der Geschichte der Jesuiten und jener der Juden herstellt, auch text-intern Bezüge zur jüdischen Frage evoziert.

Die These, welche die vorliegende Lektüre entfaltet, lautet, dass *Amazonas* die Idee des jüdischen Neuterritorialismus durchspielt, genauer: dass sein II. Teil als eine Utopie der jüdischen Massenkolonisation gelesen werden kann; eine Utopie allerdings, die ihre eigene Kritik erzählerisch integriert hat. Dadurch gelingt es Döblin, die zeitgenössisch beliebte Gattung der Utopie umzuprägen und ihr eine Funktion abseits des Propagandistischen beizumessen. Diese Arbeit an der Form erfolgt relational zur zeitgenössischen Utopie und wird im Folgenden als ‚Gattungsintervention‘ bezeichnet.

---

3 Aus diesen beiden Konstellationen haben sich in der Forschung – schematisch gesprochen – zwei Pole ausgebildet: Einige Interpreten lesen *Amazonas* als historischen Roman und als Fehleranalyse der europäischen Geschichte (Weissenberger 1974; Müller-Salget 1983; Massa 1991; Hildebrandt 2011). Döblin hat einer solchen Lektüre in „Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)“ (1938) insofern Vorschub geleistet, als er *Amazonas* dort als eine „Art epischer Generalabrechnung mit unserer Civilisation“ (Döblin 1989c, 352) beschreibt. In einem anderen Segment wird *Amazonas* als ein Text über kulturelle Differenzen gedeutet, als Dekonstruktion von Eigenem und Fremden (Kodjio Nenguié 2012, 245), Verhandlung kultureller Alterität (Heinze 2003) oder Beschreibung eines Kampfes der Kulturen (Bayerle 2003, 136). Als ein wiederkehrender Bezugspunkt dient diesen Ansätzen „Prometheus und das Primitive“, in dem Döblin zwei gegensätzliche Haltungen des Menschen zur Natur erläutert.

4 In diesem Zusammenhang sei noch ein Brief an Viktor Zuckermandl vom 30. Oktober 1936 erwähnt, in dem Döblin seine Position in der „Judenfrage“ (Döblin 1970, 214) erläutert und die Arbeit an einem Roman über den „Jesuitenstaat Paraguay“ (Döblin 1970, 215) erwähnt.

## Der jüdische Neuterritorialismus im Lichte der populären geopolitischen Utopien der Zeit

Die Tätigkeit Döblins im Neuterritorialismus während der 1930er Jahre hat eine Vorgeschichte. Schon 1924 entwirft der aus einer assimilierten jüdischen Familie stammende Autor ein Vortragsmanuskript, das den Titel „Zionismus und westliche Kultur“ trägt. Hierin heißt es: „Palästina wird sich als unpraktisch für die Lösung der *ganzen* Judenfrage erweisen. Daher Augenmerk auf alle jüdischen Massensiedlungen mit dem Ziel sie zu autonomisieren. Das Ideal: eine jüdische Ostrepublik. Notwendig ein Janusgesicht der jüdisch-nationalen Bewegung.“ (Döblin 1995d, 267) Mit dem Begriff des ‚Janusgesichtes‘ hebt Döblin hervor, dass eine jüdische Bewegung zwei Ziele zu verfolgen habe: zum einen die Durchführung jüdischer Massensiedlungen, mit dem Anspruch, innerhalb von Nationalstaaten autonome, von den jeweiligen Regierungen unabhängige Räume zu schaffen;<sup>5</sup> zum anderen die Einrichtung einer, wie es heißt, jüdischen Ostrepublik. Mit dem zuletzt genannten Ziel ist die „Autonomisierung der Ostjuden“ in jenen Gebieten angesprochen, „wo sie bereits ansässig waren“ (Müller-Salget 1993, 155). Was diese Modelle miteinander verbindet, ist, dass sie beide auf eine jüdische Organisationsform ohne und abseits von Palästina abzielen. Diese anti-zionistische Position hat der 1941 im amerikanischen Exil zum Katholizismus konvertierte Döblin nie aufgegeben, lediglich die Argumente gegen den Zionismus variieren: 1924 etwa bemerkt er, dass Palästina als Heimatland unpraktisch, weil in territorialer Hinsicht zu klein wäre (vgl. Döblin 1995d, 267); 1935, dass es die gegenwärtige Not sei, welche das Judentum verbinde, nicht aber seine gemeinsame Geschichte (vgl. Döblin 1972a). 1936 schreibt er: „*Höher als das Land steht uns das Volk!* Wir dürfen keinen Fetisch aus dem ‚Boden unserer Väter‘ machen, um den Lebensweg so vieler Volksgenossen zu verrammeln.“ (Döblin 1995a, 342)<sup>6</sup> Dass Döblin im Jahr 1923 und damit kurz vor der Niederschrift des zitierten Vortragsmanuskripts eine Reise durch Polen unternommen hatte, aus welcher 1925 der Bericht *Reise in Polen* hervorgeht, kann als Hintergrund dafür erachtet werden, dass er noch 1924 vom Ideal einer jüdischen Ostrepublik schreibt. Diese Vorstellung, so lässt sich beobachten, gerät in den Folgejahren

---

<sup>5</sup> Vgl. zu diesem Punkt sowie zu Döblins Beschäftigung mit dem Zionismus und seiner Tätigkeit im Neuterritorialismus im Besonderen: Horch 1995, 25–36. Weitere Forschungsbeiträge zu dieser Thematik sind die Aufsätze: Müller-Salget 1993, 153–163 und Prangel 1991, 162–180.

<sup>6</sup> Für die Herausbildung von Döblins Position in der jüdischen Frage ist sein von Mai 1934 bis Dezember 1935 andauernder Briefwechsel mit Nathan Birnbaum von besonderer Bedeutung. Eine Zusammenfassung seines Verlaufs bieten: Hildebrandt 2011, 48–51 und Schoeller 2011, 437–441.

jedoch in den Hintergrund, während das zweite Modell in den Vordergrund tritt, nämlich das Projekt der Massensiedlungen, mit dem Ziel, auf freiem Land autonome, jüdische Siedlungen zu bilden. Unter dem Begriff des ‚Neuterritorialismus‘ engagiert sich Döblin in den Jahren von 1932 bis 1937 für die „Schaffung von konzentrierter jüdischer Kolonisation auf freiem Lande“ (Döblin 1972a, 310).<sup>7</sup>

Die Position des Neuterritorialismus und damit jene Döblins der 1930er Jahre ist als das Ansinnen zu charakterisieren, an verschiedenen Punkten der Erde Kolonien für die in Europa bedrohten Juden zu schaffen. In *Jüdische Erneuerung*, 1933 im Querido-Verlag erschienen, jedoch aus dem siebten Kapitel der noch im selben Jahr bei Fischer in Berlin publizierten Schrift *Unser Dasein* hervorgegangen, schreibt Döblin von der „Landkarte der Zukunft“ als „scheckige[m] [...] Bild“ (Döblin 1995c, 59), worin die Vorstellung hörbar wird, dass sich jüdische Siedlungen innerhalb verschiedener Nationalstaaten herausbilden mögen. Dieses Zukunftsszenario entwickelt der 1933 von Zürich nach Paris Emigrierte aus einer Rekonstruktion der jüdischen Geschichte, von der er Rückschlüsse für deren weitere Entwicklung erwartet. Den Blick nach vorne gerichtet, warnt Döblin davor, in Gebete und Messias-Hoffnungen zu flüchten. Wozu er aufruft, ist schnelles Handeln:

Es muß eine allgemeine Rückbewegung zur Massensiedlung erfolgen, ein Zurückziehen der jüdischen Ausläufer, soweit es geht, aus den westlichen Staaten. Es muß – besonders angesichts der neuen politischen Spannungen in der ganzen Welt, wobei die Juden einen unnatürlich schweren Stand haben – zu bald erstehenden, rasch das Gros der gesamten Judenheit aufnehmenden Massensiedlungen kommen. (Döblin 1995c, 59)

Um die Intervention, die *Amazonas* in die Debatten der 1930er Jahre leistet, angemessen erfassen zu können, ist es überaus aufschlussreich, nun den Blick auf eine zeitgenössische Rezension von der *Jüdischen Erneuerung* zu werfen, die 1934 in den *Neuen Deutschen Blättern* erscheint und den polemischen Titel trägt: „Die Infektion des Dr. Döblin“. Der Vorwurf der Rezensentin, Maria Lazar, Pseudonym der österreichischen Schriftstellerin Esther Grenen, lautet, dass die Position dieses Textes, besonders aber seine Sprache vom „faschistische[n] Bazillus“ (Lazar 1934, 380) befallen sei, womit das im Titel evozierte Bildfeld einer ‚Anste-

---

<sup>7</sup> Dem in den 1930er Jahren sich formierenden Neuterritorialismus ging eine erste Phase des Territorialismus voran, die von 1905 bis 1917 dauerte. Mit der 1917 durch die Balfour-Deklaration erfolgten Garantieerklärung an den Zionismus verebten die territorialistischen Aktivitäten vorübergehend. Die Verschärfung des Antisemitismus in den 1930er Jahren ließ diese Idee jedoch neu aufleben: 1935 wurde in London die Freeland League for Jewish Territorial Colonization gegründet (vgl. Gaster 2007, 200–201). Döblin war an ihr beteiligt und schon 1933, während seines Zürcher Exils, für die jüdische Hilfsorganisation O.R.T. im Vorstand tätig (vgl. Prangel 1991, 167).

ckung‘ aufgegriffen wird.<sup>8</sup> Lazar zeigt sich irritiert über Döblins wiederholte Rede vom Volk und von der Idee einer Führung, derer die europäischen Juden bedürften. Was sie ebenso wie andere Zeitgenossen, beispielsweise Ludwig Marcuse (vgl. Schoeller 2011, 421), kritisch hervorhebt, ist, dass das Döblin’sche Vokabular Überschneidungen zu jenem der damaligen Rechten unterhalte. Der Befund einer solchen prekären Nähe lässt sich dahingehend erhärten, dass Döblin einige Mal den Begriff ‚Lebensraum‘ (Döblin 1995c, 65, 66) aufgreift, der ursprünglich aus der Biologie stammt und in den 1930er Jahren, wie eine Studie Heike Wolters (2003, 40–45) zeigt, zu den Schlagworten einer völkisch-motivierten Forderung nach territorialer Expansion wird.

Als ein zeitgenössischer Blick sensibilisiert Lazars Rezension für Kontexte von Döblins Engagement im jüdischen Neuterritorialismus, die einem heutigen Leser als nicht unbedingt naheliegend erscheinen. Ihr Befund einer Affinität zwischen den Parolen der Völkisch-Nationalen und einem politischen Programm, das auf die Rettung der in Europa bedrohten Juden abzielt, muss vielmehr verblüffen, ja sogar verstören. Doch liegt diese Nähe nicht auf der Ebene der politischen Positionen, sondern auf der des Diskurses, aus dem politische Positionen formuliert werden.

Aus Lazars zeitgenössischer Kritik – dieser methodische Einschub sei erlaubt – lässt sich ein Standpunkt gewinnen, von dem aus auch eine zu wenig reflektierte Praxis der Döblin-Forschung in den Blick gerät, die darin besteht, Döblins im Exil verfassten Werke zumeist mit Werken anderer Autorinnen und Autoren des Exils in Verbindung zu bringen.<sup>9</sup> Döblins Exilschaffen – zu diesem gehören seine Texte zum Neuterritorialismus ebenso wie *Amazonas* – im Kontext des Exils zu betrachten, ist überaus plausibel, geht man beispielsweise von biografischen Verläufen, Publikationsorganen und Verlagen des Exils aus. Dabei kann jedoch in Vergessenheit geraten, dass im Exil verfasste Werke auch mit Texten, Debatten und Diskursen verflochten bleiben, die außerhalb des Exils geschrieben oder geführt werden. Es muss also *auch* danach gefragt werden, wie Döblins Texte nach 1933 mit Diskursen verbunden sind, die nicht im Exil entstanden oder auf dieses beschränkt sind, wie sie an einem kollektiven Imaginären – verstanden als Sammelbegriff für diskursiv erzeugte und Ideo-

---

<sup>8</sup> Sebald (1980, 39) verweist auf diese Rezension.

<sup>9</sup> Wilhelm Haefs schreibt 2009 in seiner Einleitung zu *Nationalsozialismus und Exilliteratur. 1933–1945*, dem neunten Band von Hansers Reihe „Sozialgeschichte der deutschen Literatur“, von dem Ziel, „Verbindungen zwischen der ‚gespaltenen‘ Literatur im ‚Dritten Reich‘ und im Exil nachzugehen und insgesamt eine Verknüpfung von institutionen-, autoren-, und textorientierter Forschung vorzunehmen [...]“. (Haefs 2009, 12) Dieser Ansatz hat, soweit ich sehe, noch zu wenig Beachtung gefunden.

logien-übergreifende Vorstellungen – teilhaben, das über die Spaltung der deutschsprachigen Literatur von 1933 hinausreicht. Eine solche das Exil transzendierende Perspektive kann sich besonders bei einem umsichtig interessierten Autor wie Döblin als vielversprechend erweisen und steht nicht im Gegensatz, sondern in Ergänzung zu einer Exil-immanenten Zugangsweise.

Von diesen methodischen Überlegungen geleitet, gilt es nun zeitgenössische Kontexte des Döblin'schen Neuterritorialismus freizulegen, die außerhalb des Bereichs der Exilliteratur liegen, die sich für das Verständnis des Textprofils der *Amazonas*-Trilogie aber als aufschlussreich erweisen werden. In der schon erwähnten Abhandlung „Grundsätze und Methoden eines Neuterritorialismus“ finden sich die folgenden beiden Passagen:

Wir wissen, Raum für alle hat die Erde, und ungeheuer viel Land, das gut wäre, befindet sich politisch in Händen von diesem und jenem Staat, tatsächlich aber in gar keinen Händen. Man hat um diese Riesengebiete einen politischen Strich gezogen und das ist alles. Wir wissen von dem Vorhandensein zahlreicher unerschlossener Kolonisationsräume. (Döblin 1972a, 334)

Er [d.i. der Neuterritorialismus] muss Massen ergreifen oder er ist nicht. Er muß es aus einem inneren und äußeren Grund: weil er die jüdische Frage an ihrem Kern, der Landlosigkeit anfassen will und diese Frage wirklich, also nicht auf Splitter lösen will, – und weil die Forderung auf Land, auf großterritorialen Lebensraum nur von großen geschlossenen Massen erhoben werden kann. (Döblin 1972a, 336)

Möchte man diese beiden Zitate – im zweiten stoßen wir wie in der *Jüdischen Erneuerung* auf den Begriff „Lebensraum“ – paraphrasieren, wird man sagen können, dass sie die Vorstellung evozieren, wie in weitgehend unerschlossenen Regionen der Erde Ansiedlungen gebildet werden, auf denen sich die bedrohten Juden nach ihrem Massenexodus aus Europa ansiedeln werden.

Strukturell betrachtet sind solche Auswanderungs-, Kolonisations- und Raum-Phantasien in den 1930er Jahren überaus populär, nicht zuletzt in der Literatur, genauer in der utopischen Literatur. Andy Hahnemann hat in seiner 2010 publizierten Studie über *Geopolitik und populäre Literatur in der Zwischenkriegszeit* (7–12, 255–277) auf eine Fülle meist ‚völkisch‘ orientierter Utopien aufmerksam gemacht, in denen als Antwort auf die vermeintliche räumliche Enge Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg Phantasien der territorialen Erweiterung evoziert werden.

In Reaktion auf ein Krisennarrativ dieser Jahre, demgemäß ein weltweites Missverhältnis zwischen Bevölkerung und Raum entstanden sei – zum einen gäbe es zu viele Menschen auf zu wenig Raum, zum anderen noch unerschlossene Territorien –, bildet sich, so Hahnemann (2010, 257), eine populäre Literatur heraus, die „rassistisch[e] Siedlungsutopien“ entwirft, in denen von Massenwan-



derung, Kolonisation und der Eroberung neuer Räume erzählt wird. Zum Schlagwort dieser Literatur sowie der sie umgebenden Debatten wird der Chiasmus ‚Volk ohne Raum – Raum ohne Volk‘ (vgl. Hahnemann 2010, 259–260), der beide der zuvor genannten Aspekte dieses Krisennarratives aufnimmt. Mit Hans Grimms Roman *Volk ohne Raum* erscheint 1926 einer der erfolgreichsten Texte dieser Literatur, damals Bestandteil des Schulkanons, in dem, dargestellt anhand der Lebensgeschichte eines Einzelnen, die Expansion des in bedrückender Enge lebenden deutschen Volkes nach Südafrika erzählt wird. Rückgriffe vollziehen diese nur scheinbar wissenschaftlich gestützten Fiktionen auf die sogenannte Geopolitik, eine Modewissenschaft der Zwischenkriegszeit, die den Zusammenhängen von politischen und räumlichen Gegebenheiten nachgeht und dabei biologische Gesetzmäßigkeiten auf den Bereich der Weltgeschichte überträgt. Diese pseudowissenschaftlichen Anleihen dienen kurz gesagt dazu, rechte Expansionspläne zu legitimieren. Weitere Titel dieser utopischen Belletristik lauten:

Hans Dominik: *Atlantis* (1925),  
 Hans Dominik: *Der Befehl aus dem Dunkel* (1933),  
 Franz Enke: *Der neue Kontinent. Ein Roman von Übermorgen* (1931),  
 Wilhelm Gellert: *Die Tragödie dreier Erdteile. Deutschlands Erhebung. Der Sturmvogel, seine Taten und Fahrten im Kampf um den ferne Osten. Ein Zukunftsroman* (1922),  
 Heinrich Hauser: *Australien. Der menschenscheue Kontinent* (1939),  
 Colin Ross: *Der unvollendete Kontinent* (1930)

Ein wiederkehrendes narratives Modell dieser Texte bildet die Abfolge ‚Erfahrung räumlicher Enge – Auswanderung – Aufbau einer neuen Welt auf unbewohntem Gebiet‘. Es handelt sich, einige der oben angeführten Titel verraten es, um eine Literatur, die eine Poetik der großen Räume entfaltet, das heißt von Prozessen der Wanderung und Kolonisation erzählt, die über riesige räumliche Distanzen hinweg verlaufen. Ihre überaus schematische Gestaltung erinnert schließlich daran, dass literarische Form nicht nur das Potenzial besitzt, ihr Geformt-Sein selbst-reflexiv zu hinterfragen, sondern dass Formkraft in dieser rigiden Variante auch als ein Mittel der politischen Propaganda funktioniert.

Blickt man von der Skizzierung dieser zeitgenössisch populären Literatur nun noch einmal auf Döblins Texte zum Neuterritorialismus, wird man zu dem Schluss kommen können, dass es neben der Idee einer massenhaften Auswanderung und Besiedlung wenig erschlossener Regionen besonders die *Tabula rasa*-Vorstellung, also die Idee noch unerschlossener Territorien ist, die Döblin seinerseits evoziert. „Die halbe Welt“, heißt es 1935 in *Flucht und Sammlung des Judenvolks*, „ist unerschlossen, während sich in dem Rest die politischen Staaten bedrängen. Vielleicht fällt dies eines Tages den Staaten und Völkern auf. *Vielleicht ist die kollektive Weltkolonisation das große politische Thema der Zukunft.*“

(Döblin 1995b, 197) Zwei Jahre zuvor ist in Edmund Schultz' Schrift *Die veränderte Welt. Eine Bildfibel unserer Zeit* das Folgende zu lesen: „Noch besitzt die Erde weite unbesiedelte Gebiete, die auf den Einmarsch des Menschen warten und deren planmäßige Besiedlung einer großen Raumpolitik vorbehalten ist.“ (Hahnemann 2010, 262) Wie solche *Tabula rasa*-Vorstellungen schließlich mit nationalistischen Eroberungsplänen verbunden werden können, zeigt eine Passage aus dem Text *Atemweite, Lebensraum und Gleichberechtigung auf Erden* (1934), dessen Autor, Karl Haushofer, zu den bekanntesten Vertretern des geopolitischen Diskurses (vgl. Wolter 2003, 21–45) zählt:

Gilt es doch zu beweisen, warum ein großes Volk in einzigartiger Atembeklemmung und Volksenge aus einem seit Jahrtausenden eingeeengten und verstümmelten Lebensraum ausbrechen muß [...], wenn man nicht entweder die ganze Erde für Freizügigkeit der Besten und Tüchtigsten öffnet, oder den noch im Überschuß vorhandenen Lebensraum gerecht nach der Leistung und Erschließungsfähigkeit neu verteilt. (Haushofer, zitiert nach Wolter 2003, 40)

Die angeführten Passagen lassen deutlich werden, dass die politische Imagination *unterschiedlicher* ideologischer Lager während der 1930er Jahre auf dieselben Diskurse angewiesen ist. Sätze, auf die wir als Lösungsvorschläge für die jüdische Frage stoßen, finden wir zeitgleich auch in den populären völkischen Utopien. Döblins Texte zum Neuterritorialismus mit den geopolitischen Phantasien der Zwischenkriegszeit zusammenspannen, bedeutet nicht, die Differenzen zwischen der durch die Bedrohung von Leben erzwungenen Suche nach Asyl und einer nationalistischen Expansionspolitik zu nivellieren. Es geht vielmehr um den Hinweis, dass auch Döblins Texte an einem kollektiven Imaginären teilhaben und dieses miterzeugen. Während seine Zeitgenossen, die erwähnte Maria Lazar, aber auch Ernst Bloch, der beispielsweise in *Erbschaft dieser Zeit* (1935) die trügerische Nähe zwischen rechten und linken Hoffnungsbildern hervorhebt, diesen Zusammenhang gesehen haben, ist er in der wissenschaftlichen Döblin-Rezeption zerrissen worden.<sup>10</sup> Dabei bilden die populären geopolitischen Utopien jener Jahre einen Hintergrund, vor dem die generische Intervention der *Amazonas*-Trilogie, ihre Arbeit an der Gattung der Utopie, wie der nächste Abschnitt zeigen möchte, erst verständlich wird.

---

<sup>10</sup> Sebald (1980, 40) deutet einen Zusammenhang zwischen Döblins territorialen Phantasien und jenen des Faschismus an. Einschlägig spricht Bloch in *Erbschaft dieser Zeit* einmal davon, dass „das Dritte Reich dem Zukunftsstaat [ähnlich]“ sähe. (Bloch 1985, 125)

## Partizipation an und Absetzung von der Gattung der Utopie: *Amazonas* als Arbeit an der Form

Richtet man die Aufmerksamkeit nun auf den II. Teil von Döblins „Südamerikabuch“ (Döblin 1980a, 448), wie er es 1946 selbst bezeichnet, wird man sehen, dass auch hier, ähnlich wie in den geopolitischen Utopien der Zeit, die Erzählung einer Auswanderung aus Europa sowie im weiteren Verlauf von der Errichtung einer Kolonie in einem entfernt gelegenen Kontinent entfaltet wird, die wiederum an die Idee des jüdischen Neuterritorialismus erinnert. Angesiedelt in der Handlungszeit des sechzehnten Jahrhunderts, berichtet der Text von der Formierung des Jesuitenordens in Europa und von dessen Überfahrt nach Südamerika: „Sie [d.i. die „Streitschar Jesu“] hatte viele junge Menschen, die das Neue wollten. Sie mischten sich unter das Volk. Es stiegen welche von ihnen auf die Schiffe, in Cadix.“ (Döblin 2014, 286) Diese Auswanderungserzählung ist deutlich von der des I. Teils, *Das Land ohne Tod*, unterschieden, der von europäischen Kolonisatoren berichtet, deren Ziel nicht in der Erneuerung des Christentums an einem anderen Ort besteht, sondern darin, Reichtum und Macht anzusammeln:

Die Männer, die jetzt von Piratininga, dem Fischteich, den sie vergeblich San Paolo getauft hatten, über die Sierra do Mar herzogen, begleitet von wenigen hundert Dunklen, waren anderer Art. Sie machten sich nichts aus Gold. Sie gingen fröhlich auf ihren Beinen. Wenn sich ihr Magen regte, fühlten sie es, gaben ihm zu essen und zu trinken. Sonst beachteten sie ihn nicht. (Döblin 2014, 340)

## Jesuitenkolonie und jüdische Kolonisation (die Ebene der Vergleiche)

Dass eine Poetik der großen Räume, der Massenbewegung und Kolonisation, wie *Amazonas* sie entfaltet, in Döblins Werk schon zu einem früheren Zeitpunkt auftaucht, beweist ein Blick in *Berge, Meere und Giganten* (1924), einen Text, den Döblin 1948 rückblickend als „Utopiebuch“ (Döblin 1980a, 447) bezeichnet, und der bereits Szenarien interkontinentaler Wanderungsbewegungen entwirft. Geschildert wird, wie, um neuen Raum zu gewinnen, Grönland enteist wird (Döblin 2006, 354–355) – ein Geschehensmoment, in dem der populäre Diskurs der Welteislehre oder Glazialkosmogonie des Österreichers Hanns Hörbiger aufgegriffen wird (vgl. Wessely 2013) –, im Anschluss daran Massenwanderungen einsetzen und am Ende des Textes eine Siedlung etabliert wird, in der es weder Krieg noch Technik gibt und die geflohenen Menschen einen sicheren Ort finden. (Vgl. Döblin 2006, 577)

Besonders vor dem Hintergrund dieses Werks muss eine Besonderheit von *Amazonas* auffallen: dass nämlich die im II. Teil geschilderte Jesuitenkolonie wiederholt durch Vergleiche mit dem Alten Testament charakterisiert wird. Hierin liegt ein Spezifikum der Darstellung, das als ein Hinweis darauf zu verstehen ist, dass Döblin, wie bereits das Zitat am Beginn dieses Aufsatzes andeutet, in seine Erzählung von Aufbau und Niedergang der Jesuitenkolonie die Geschichte einer jüdischen Großkolonisation integriert. Mehr als einmal ist der Jesuitenstaat als „Kanaan“ (Döblin 2014, 444, 491), das „indianische Kanaan“ (Döblin 2014, 381, 452) oder das „Gelobt[e] Land am Parana“ (Döblin 2014, 365) bezeichnet. Einschlägig wird die Beziehung zwischen den Jesuiten und den Indianern mit jener von Moses zu den Ägyptern verglichen (vgl. Döblin 2014, 356). Wiederkehrend ist schließlich die Beschreibung der Jesuitenkolonie als Arche Noah: „Die Arche Noah war dicht gemacht. Die Flut konnte kommen. Sie schwemmte um sie. Die Arche würde schwimmen und die Vernichtung überdauern.“ (Döblin 2014, 498) Die am Paraná errichtete Siedlung dient, wie dem letzten Zitat zu entnehmen ist, als ein Schutz vor der „Vernichtung“ – ein Wort, in dem vielleicht auch ein Echo auf die während Döblins Schreibgegenwart herrschende Bedrohung der europäischen Juden zu vernehmen ist.

Dass das in *Amazonas* so prominente Bild der Arche Noah, das hier auch als eine Kapitelüberschrift dient (vgl. Döblin 2014, 467), wiederum eine Vorgeschichte in Döblins Werk hat, beweist ein Blick in *Unser Dasein*, wo es aber noch mit einem anderen Bildfeld verkoppelt ist:

Es ist immerfort, trotz Fehlschlägen, die Bildung von Zellen erforderlich, Keimzentren, die sich aus der heutigen Ungesellschaft ablösen. Sie können getrennt und gemeinsam leben. Sie müssen aus der bloßen, sehr verbreiteten Protesthaltung herauskommen und nach den Grundsätzen wissender sterblicher Menschen leben. Wann endlich wird das möglich sein? Warum müssen wir alle so verdorren? Laßt uns rechtzeitig eine Arche Noah bauen! – Man muß sich von den blödsinnigen, verhetzenden und verwirrenden Massenideen abwenden, von der Allgemeininfektion durch Zustände, gefährliche Personen und Gruppen. (Döblin 1964, 474)

Die Vorstellung eines Schutzraumes abseits der verhetzenden „Massenideen“ wird schon in dieser Passage hörbar. Auffällig ist jedoch, dass die religiöse Aufladung (Arche Noah) hier mit einer biologischen Bildlichkeit („Keimzentren“, „verdorren“, „Allgemeininfektion“) in Verbindung gesetzt wird.<sup>11</sup>

---

**11** Eine Kontinuität dieses Schutzbildes ließe sich bis zur *Babylonischen Wandrung* (1934) verfolgen. An deren Ende ist von der sogenannten Burg Namenlos (vgl. Döblin 1982, 663–666) die Rede, die ähnlich wie die Arche Noah einen in sich abgeschlossenen Ort darstellt.

Obwohl Döblin in die Erzählung der Jesuitenkolonie also auffallend viele Hinweise auf das Alte Testament und die Geschichte der Juden integriert, wäre es eine zu eindeutige, das Textprofil von *Amazonas* verkennende Deutung, wollte man den Text nur als eine literarische Evokation und Problematisierung des jüdischen Neuterritorialismus lesen. Die Bezüge zur Realgeschichte durchkreuzen sich vielmehr, sodass sowohl die Jesuiten als auch die Indigenen, von deren Verfolgung besonders der I. Teil erzählt, mit dem zeitgleichen Schicksal der Juden in Verbindung gebracht werden können. Zweifellos gibt es aber gute Gründe, den Text auch im Lichte des jüdischen Neuterritorialismus zu lesen: Neben den zahlreichen Vergleichen in der Stimme des Erzählers sei erwähnt, dass auch die Idee einer „Wiederherstellung des Judentums“ (Döblin 1972a, 320), wie Döblin sie im Neuterritorialismus entfaltet, in der Schilderung der jesuitischen Tätigkeit in *Amazonas* wiederkehrt. Nicht zufällig sind die Jesuiten als Menschen bezeichnet, „die das Neue wollten“ (Döblin 2014, 286) und dem Christentum über einen „Umweg“ (Döblin 2014, 286) neue Geltung verschaffen möchten. Es geht auch hier um die Erneuerung der Religion an einem anderen Ort. Deutlich ist auch, dass *Amazonas* nicht nur die Ziele der jüdischen Siedlungsbewegung aufgreift, sondern auch deren Probleme, die Döblin schon während seines Engagements in der Bewegung bewusst waren. Dieser Befund bezieht sich besonders auf die Schwierigkeit, eine Kolonie nach außen abzuschließen. Die Erzählung der Jesuitensiedlung, die durch die Außenwelt verschiedentlich gefährdet und am Ende des II. Teils von Spaniern und Portugiesen vernichtet wird, hat dieses Problem registriert:

Aber ob getrennt oder verbunden, liebend oder hassend: sie mußten beide, Portugiesen und Spanier, gegen die Jesuiten marschieren, und mußten die christliche Republik, Blüte einer verschollenen menschlichen Sehnsucht, vom Erdboden vertilgen. Denn die Arche Noah war keine mehr. Ein Gespensterschiff schwamm da in der realen Welt. (Döblin 2014, 629)

## Bezüge zur Gattung der Utopie (die Ebene der Erzählung)

Lenkt man das Augenmerk nun von der Ebene der Vergleiche, welche die Geschichte der Jesuitenkolonie mit jener der jüdischen Siedlungsbewegung verknüpfen, auf die Makro-Struktur des Textes, seinen Erzählverlauf, dann werden vielfältige Bezüge zur Gattung der Utopie sichtbar.

Der II. Teil von *Amazonas* lässt den Leser daran teilhaben, wie im Anschluss an die Auswanderung aus Europa im brasilianischen Regenwald eine neue Gesellschaft errichtet wird, und entwirft dabei einen – wenn auch nur vorübergehend –

idealen Ort. Durch diesen Handlungsverlauf sowie durch das Aufgreifen des narrativen Modells ‚Auswanderung – Schaffung neuer Siedlungsräume‘, das an die damals verbreitete Variante der geopolitischen Utopie erinnert, rückt sich der II. Teil der Trilogie in den Gattungszusammenhang der Utopie. Der Text tut das aber auch, indem er Erzählstrukturen der Gattung der Utopie aufgreift, die einen weniger zeitgenössischen Index haben und historisch stabil sind:<sup>12</sup>

Man schrieb eine genaue Ordnung vor. Man duldete kein wildwucherndes Gras, genau wurden Straßenreihen mit dem Seil gezogen, Plätze abgesteckt, Äcker für jede Gruppe, für jede Familie gezogen, der Arbeitsplan festgelegt, nach der Sonne, der Hitze, dem Regen. Man legte fest, was heute und was morgen geschah, baute ein Vorratsmagazin. Die Dunklen erfuhren, was eine Woche ist, und in ihr arbeitete man, und jeder Tag hat seinen Namen, und am Sonntag ruht und betet man. (Döblin 2014, 441)

[M]an wanderte mit dem Gast, Weltlicher, Geistlicher, durch die saubere Stadt mit ihren schnurgeraden Straßen, Palmen, man betrachtete die prächtige Kirche, die Magazine voller Arbeitsprodukte. Freundliche, emsige Menschen begegneten einem, man hörte Lachen und Singen, alle trugen die gleichen Baumwollkleider, die Frauen das lange Hemd, den Gürtel, das Jäckchen, die Männer Hemd und Hose, alle Gesichter ähnlich, sogar Männer und Frauen ähnlich [...]. (Döblin 2014, 599)

In der ersten Passage, die von der im Aufbau befindlichen Kolonie berichtet, ist eine Emphase von Ordnung – es handelt sich um eine ebenso räumliche wie zeitliche – zu vernehmen, welche an frühneuzeitliche Utopien erinnert, in denen der „Ordnungsgedanke“ (Voßkamp 1990, 276) vorherrscht. Die ‚mit einem Seil gezogenen Straßenreihen‘ (Beispiel 1) sowie die „schnurgeraden Straßen“ (Beispiel 2) evozieren eine topografische Ordnung, die für eine Ordnung im Jesuitenstaat insgesamt steht. Eine ähnlich metonymische Funktion erfüllen auch die Hinweise auf die Gleichheit der Kleider und der Physiognomien, welche als *Pars pro toto* für eine Gleichheit in der jesuitischen Gesellschaft stehen.<sup>13</sup> Dieser metonymische Erzählgriff, die Kolonie, die sich hier noch in ihrer Blüte befindet, anhand von Details zu charakterisieren, die jeweils für das Ganze stehen, kann als Rückgriff auf eine Konvention der Gattung der Utopie verstanden werden, die man schon von ihrer frühneuzeitlichen Variante her kennt – „[d]er rationalen Geometrie des Raumes entspricht die vernünftige Organisation menschlichen Zusam-

<sup>12</sup> Zuletzt hat Johanna Büchel (2012, 120–126) *Amazonas* mit Utopien der Frühen Neuzeit in Verbindung gebracht. Ihre Argumentation zielt u.a. darauf ab, Döblins Text im Lichte von Max Webers Analyse des Rationalismus zu deuten und als eine Kritik am Rationalismus zu lesen.

<sup>13</sup> Die Erwähnung von Gleichheit erinnert an eine Passage im I. Teil, in der Cuzumarra vom Land Tahuanti-Suya erzählt, das von den Weißen überfallen und zerstört wurde. (Vgl. Döblin 2014, 30–48)

menlebens“ (Voßkamp 1990, 275) –, die aber auch in späteren Phasen der Gattungsgeschichte zu beobachten ist (beispielsweise bei Mercier oder Cabet).<sup>14</sup>

Text-intern steht eine so beschriebene Gleichheit in scharfem Kontrast zum I. Teil, der von der Ungleichheit und Unterdrückung der Indianer durch die Europäer erzählt. Doch auch aus der eben zitierten ersten Passagen (Beispiel 1) geht hervor, dass die Machtverhältnisse zwischen Jesuiten und „Dunklen“ ungleich verteilt sind. Es sind die Europäer, welche den Indianern *ihre* Ordnung auferlegen („Die Dunklen erfuhren, was eine Woche ist“ (Döblin 2014, 441).<sup>15</sup> Die Stelle veranschaulicht so zum einen in exemplarischer Weise die Mehrdeutigkeit dieses Textes, der in der Lage ist, die Etablierung eines Ortes der Gleichheit durch Signale der Ungleichheit zu überschreiben. Zum anderen ist diese Passage auch deshalb aufschlussreich, weil sie sichtbar macht, dass die Herstellung dieser utopischen Welt eines Leidtragenden bedarf, dass das Streben nach politischen Fernzielen nicht ohne den Gebrauch von Gewalt vonstatten geht. *Amazonas* hebt diese Relation nicht nur grundsätzlich hervor, sondern am Beispiel der Jesuiten im Südamerika der Frühen Neuzeit, des Zeitalters der europäischen Entdeckungreisen, des Kolonialismus, aber auch jener Epoche, in der die Anfänge der Gattung der Utopie liegen. Weil diese Relation von utopischer Welt und Gewalt *innerhalb* einer Utopie angedeutet wird, ist diese Passage auch selbstreflexiv, als eine Utopiekritik zu lesen, die daran erinnert, dass die Anfänge dieser Gattung und die koloniale Gewaltgeschichte koinzidieren, ja eng aufeinander bezogen sind.

Ein weiteres Utopie-typisches Erzählprinzip, das der II. Teil von *Amazonas* aufgreift und das andeutungsweise bereits aus dem Zitat zuvor (Beispiel 2) hervorgeht, ist das des Dialogs: Einer Figur von außerhalb der utopischen Welt, welche zum ersten Mal in diese eintritt, wird der ideale Ort gezeigt.<sup>16</sup> In der

---

14 In Louis-Sébastien Merciers *L'An 2440* (1770/71) wird ein Straßenbild beschrieben, in dem die Fußgänger miteinander niemals kollidieren, wodurch im übertragenen Sinne eine Gesellschaft entworfen ist, in der es zu keinen Zusammenstößen kommt. (Vgl. Mercier 1982, 26). Vgl. auch das Kapitel „Die Musterstadt“ in Etienne Cabet's *Voyage en Icarie* (1842). (Cabet 1979, 41–50)

15 Eine andere Passage, in der diese Ungleichheit evident wird, ist die folgende: „Die Dunklen zimmerten und schnitzten die schönen großen Holzkreuze an den Enden der schnurgeraden Straßen. Sie bauten aus Holz die kleinen Kapellen außerhalb der Reduktion, wohin sich an den Festtagen die Prozession bewegte. Sie pflegten jeden einzelnen Baum in den Alleen und machten aus ihren Orten Palmen- und Orangengärten. Den Platz der Siedlungen hatten sie nicht ausgesucht, das taten die Väter, auch der Anlageplan stammte nicht von ihnen, aber sie machten sie zu ihren, mit Häuschen, Straßen, Kirchen und Kapellen [...]“ (Döblin 2014, 502) Die Stelle zeigt deutlich den Aufbau der Kolonie, der sich mit dem Bild der Arche Noah verbindet, die ihrerseits gebaut werden muss.

16 Ein Vorbild dieses Erzählprinzips ist das zweite Buch aus Thomas Morus' *Utopia* (1516), in dem die Figur Raphael einem Ich-Erzähler von der Insel Utopia und ihrer Staatsverfassung berichtet



folgenden Passage wird ein weltlicher Besucher von einem Priester durch die Jesuitenkolonie geführt. Gegenstand ihres Gesprächs, in dem die Redeanteile klar zuungunsten des Besuchers verteilt sind, ist die Frage, ob es in dieser Kolonie zu einer Ausbeutung der Indianer komme:

Der Priester lachte: „Damit verraten sich unsere Gegner. Wir wissen nicht, was man damit [d.i. mit der Ausbeutung] meint. Blicken Sie sich um, ob Sie einen Sklavenvogt sehen. Zeigen Sie uns bitte einen finstern oder widerwilligen Mann. Gewiß, wir halten die Leute zur Arbeit an, es sind ja einfache Naturkinder, und wir sorgen dafür, daß sie nicht verderbt werden, sie neigen zur Trägheit, aber wir überwinden das durch das Beispiel. [...] Im übrigen ist alles bei uns Plan, Vernunft, Organisation – weiter nichts. Andere müssen mit Ausbeutung kommen, weil sie unvernünftig sind. Wir gelangen spielend zu den Reichtümern, zu denen die anderen mit Sklaverei und Menschenvernichtung nicht kommen. Bei uns beruht alles auf der christlichen Lehre. Es gibt nichts Einfacheres. Sie steht aller Welt zur Verfügung.“ Der weltliche Besucher staunte, der Pater konnte sich daran weiden. (Döblin 2014, 600)

Hervorzuheben ist hier die erneute Betonung von Ordnung sowie die irreal (und im pejorativen Sinne ‚utopisch‘) anmutende Erklärung des Priesters, wie leicht das Gute erreicht werden könne.<sup>17</sup>

## Kritik der Utopie in der Utopie (die Ebene der Figurenrede)

Möchte man das Verhältnis, das *Amazonas* zur Gattungsgeschichte der Utopie unterhält, vorläufig und gebündelt fassen, lässt sich feststellen, dass der Text sich nicht nur inhaltlich in die Gattung einschreibt, indem er einen (vorübergehend) idealen Ort entwirft, sondern auch *narrativ*, wobei hier zwei Aspekte zu unterscheiden sind: Indem er sich (1) an dem narrativen Modell ‚Auswanderung –

---

(vgl. Morus 2003, 58–148). Zwei weitere Beispiele: In Merciers *L'An 2440* ist es ein Gelehrter, der dem aus einem Jahrhundertschlaf Erwachten zum Führer durch das Paris des Jahres 2440 wird und ihm in Dialogen die Vorzüge dieser zukünftigen Welt erläutert (vgl. Mercier 1982, 23–25). In Cabets *Voyage en Icarie* wird dem aus England kommenden Besucher Ikariens die dort herrschende Gütergemeinschaft durch einen Ikarier in Dialogpassagen nahe gebracht (vgl. Cabet 1979, 34–36). Eine andere Facette des Dialogs in *Amazonas* hebt Vera Hildebrandt (2011, 184–207) hervor. Sie hat die Gespräche zwischen Europäern und Indianern analysiert und dabei nachgezeichnet, welches Bild des europäischen Kontinents aus diesen hervorgeht. Hildebrandt spricht von der „dialogischen Erforschung und Infragestellung Europas und der Europäer“ (Hildebrandt 2011, 199).

<sup>17</sup> Hiermit vergleichbar wird die Kolonie in folgender Passage beschrieben: Döblin 2014, 444.



Schaffung neuer Siedlungsräume‘ orientiert, partizipiert er an einer zeitgenössischen Variante der Utopie; indem er (2) die Ordnung des idealen Ortes betont sowie ein metonymisches und dialogisches Erzählen aufgreift, rückt er sich in einen historisch-übergreifenden Zusammenhang dieser Gattung.

Ebenso wichtig wie die Einsicht, dass sich *Amazonas* in diese Gattungstradition stellt, ist jene, dass der Text in ihr nicht nur nicht aufgeht, sondern mehr noch, sich von ihr sogar absetzt und eine Kritik der Utopie in der Utopie leistet.

Ihrer Analyse ist schließlich der Hinweis vorzuschicken, dass sie nicht so sehr auf der Ebene des Geschehens angesiedelt ist als auf jener der Narration. Die Tatsache, dass die Geschichte des Jesuitenstaats von Aufbau, Zerstörung, Wiederaufbau und erneuter Zerstörung bestimmt ist und dieser also keine endgültige Konstruktion darstellt, ist kein Argument dafür, ihn nicht als eine utopische Welt zu erachten. Eine solche Position missachtet nämlich, dass es zu den Charakteristika der Utopien dieser Jahre zählt, utopische Welten zu erzeugen, die oftmals durch Kriege gefährdet sind<sup>18</sup> und sich laufend erneuern müssen. Sogar in der Trivalliteratur der Zeit sind utopische Welten nicht immer auf Dauer gestellt. Der Umstand, dass die Jesuitenkolonie gefährdet ist, bindet die *Amazonas*-Trilogie also noch stärker an die Utopie-Produktion ihrer Zeit. Schließlich ließe sich die Tendenz, dass utopische Welten nicht mehr als immerwährende Konstruktionen angelegt sind, auch mit Blick auf die zeitgleiche Theoretisierung des Utopischen etwa bei Robert Musil erhärten, der in anderen rhetorischen Registern ein Utopie konzipiert, die sich permanent erneuert.<sup>19</sup> Von einem solchen Gesichtspunkt aus lässt sich die Jesuitenkolonie als ein Experiment charakterisieren – „der großartige Menschheitsversuch, die Jesuitenrepublik am Parana“ (Döblin 1980a, 447), heißt es in der Erzählerstimme –, das zwar nicht auf Dauer etabliert werden konnte, das aber dennoch eine Veränderung herbeiführt, wie es neun Jahre später in Fritz Hochwälders dramatischer Adaption dieses Stoffes in *Das heilige Experiment* (1947) heißen wird: „Gott will, daß diese Welt geändert werde! Und wir Jesuiten in Paraguay haben sie geändert!“ (Hochwälder, 2009, 61)<sup>20</sup>

---

**18** Roland Innerhofer (1996, 439) spricht in diesem Zusammenhang vom „Zukunftskriegsroman“.

**19** Dieser Sachverhalt wird daran ersichtlich, dass Musils *Mann ohne Eigenschaften* eine Reihe aufeinander folgender Utopien entfaltet, beispielsweise die Utopie des exakten Lebens, jene des Essayismus oder jene des ‚anderen Zustands‘. (Vgl. Musil 2007, I. und II. Buch)

**20** Mit dieser Stelle vergleichbar, weil von einer Wiederholung dieses Versuchs ausgehend, ist auch die folgende: „Gewiß, einmal wird auch unser Staat fallen. Aber das Experiment ist gelungen. Es wird wiederholt werden. In Jahrhunderten. Bis endlich in die Welt jener Frieden kommt, den die Menschheit ersehnt ...“ (Hochwälder, 2009, 14)

Die deutlichste Differenz zur kommerziellen Utopie seiner Zeit markiert Döblin, indem er eine Vielfalt der Perspektiven und Stimmen evoziert, welche das jesuitische Projekt von Beginn weg auch in ein kritisches Licht taucht. In exemplarischer Weise wird dieses Prinzip deutlich, wenn König Nikolaus Riubuni in Opposition zu der Figurenrede des jesuitischen Priesters, der gemäß es bei den Jesuiten keine Sklaverei gäbe, den Appell „Befreiung der Indianer vom Joch der Weißen“ (Döblin 2014, 457) formuliert, dieser jedoch vom Erzähler als „Parol[e]“ (Döblin 2014, 457) entlarvt wird. Es ist eine solche Polyperspektivität in der Erzählung, durch die sich der Text von der zeitgenössischen Utopie-Produktion abhebt, die unzweideutig, schemenhaft und propagandistisch funktioniert.<sup>21</sup>

Mit der Figur des Baumeisters Cataldino oder jener des Bischofs Felix etwa werden auf der Ebene der Figurenrede grundsätzliche Vorbehalte und Zweifel gegenüber dem jesuitischen Projekt artikuliert:

Ich halte diese Politik für falsch und beleidigend. Mein Urteil über das, was man hier als Christentum vorführt, laß ich dahingestellt sein, für den Augenblick. Es wäre möglich, daß ich auf den Gedanken komme, daß das überhaupt kein Christentum ist. Aber diese Politik. Statt das Land zu beruhigen, wird sie es reizen. Einkapselungen taugen nie etwas. Ein Kloster zu machen, so groß wie Spanien, und darin Wohlstand aufzuhäufen, während ringsum Armut und Unruhe ist, tut nicht gut. (Döblin 2014, 520–521)

Das sind die Worte des Bischofs Felix, an deren Ende noch einmal die Schwierigkeiten aufgerufen sind, die eine nach außen abgeschlossene Kolonie mit sich bringt. In dieser Figurenrede ist auch ein Echo auf Döblins 1935 in den „Grundsätzen und Methoden eines Neuterritorialismus“ formulierte Einsicht zu vernehmen – sie wurde eingangs zitiert –, dass Isolation, wie man am Beispiel der Jesuiten in Paraguay sehen könne, heute gar nicht möglich sei. (Vgl. Döblin 1972a, 327) Dasselbe Bedenken äußert Döblin hieran unmittelbar anschließend in dem vor dem Hintergrund der Utopiegeschichte bemerkenswerten Satz: „Es gibt keine Inseln mehr auf der Erde.“ (Döblin 1972a, 327)

Es sollte bis zu diesem Punkt deutlich geworden sein, dass es eine ungenaue Lektüre von *Amazonas* wäre, wollte man den Text lediglich als Evokation eines ideal-utopischen Orts beschreiben. Ebenso zu kurz greift es, die Jesuitensiedlung bloß als einen „Zwangsstaat“ (Kiesel 1986, 251–252) oder als „wenig taugliche Alternative zum totalitären Staat“ (Dollinger 1994, 143) zu charakterisieren. Eine

---

**21** Bereits Büchel (2012, 170–204) hat darauf hingewiesen, dass in *Amazonas* durch verschiedene Figuren verschiedene Perspektiven auf ein Problem geworfen werden. Sie zeigt, wie anhand der Figuren Emanuel, Mariana und Montoya ein je anderes Verhältnis zum Rationalismus entworfen wird.

Pointe von Döblins Text besteht vielmehr darin, eine utopische Welt zu entwerfen und zugleich deren Grenzen zu artikulieren. Entscheidend ist die Einsicht, dass beides mit erzählerischen Mitteln geschieht: Sowohl die Partizipation an der Gattung der Utopie wie auch ihre Umprägung erfolgen auf der Ebene der Narration. Es ist die Arbeit an der Form, durch die es *Amazonas* gelingt, eine Kritik der Utopie in die Utopie zu integrieren und eine Differenz zur zeitgenössischen utopischen Belletristik zu markieren.

## Schlussbemerkung: *Amazonas* als Gattungsintervention und Umprägung der Utopie

Die vorliegende Lektüre ist von der Annahme geleitet, dass der II. Teil der *Amazonas*-Trilogie als eine Utopie der jüdischen Massenkolonisation gelesen werden kann, welche die Zweifel an diesem Projekt in ihre Erzählstruktur aufgenommen hat. Aus einer biografischen Perspektive ist diese Lektüre dadurch zu erhärten, dass Döblins Abkehr vom Neuterritorialismus und seine Arbeit an *Amazonas* Mitte der 1930er Jahre zusammenfallen. Nach seinem Rückzug aus der jüdischen Siedlungsbewegung hat Döblin keine positive Alternative mehr zum Neuterritorialismus formuliert.

Richtet man den Blick über Döblins Exilwerk hinaus und betrachtet es aus einer das Exil überschreitenden Perspektive, wird man sagen können, dass *Amazonas* als ein generisch unterdeterminierter Text, der ebenso als ein historischer Roman (Hildebrandt 2011, 284; Honold 2014, 877–878) wie als ein Epos (Braungart 2012, 441, 452, 455–456; Honold 2014, 881–882) gelesen werden kann, sowohl historisch stabile wie zeitgenössisch florierende Modelle der Utopie aufgreift und an diesem Gattungszusammenhang ebenso partizipiert, wie er sich von ihm absetzt.

Ein Seitenblick auf Döblins Essays über Literatur während der Zwischenkriegszeit kann dabei helfen, den Charakter dieser Absetzung genauer zu bestimmen. Theoretische Texte wie *Der Bau des epischen Werks* (1928) oder „Der historische Roman und wir“ (1936) zeigen Döblin insofern als einen gattungsbewussten Autor, als er hier darüber reflektiert, zeitgenössisch beliebten Formen neue Funktionen beizumessen. In *Der Bau des epischen Werks* setzt Döblin, mit dem Ziel, den Roman zu erneuern, den „epischen Berich[t]“ (Döblin 1989a, 218) gegen die im zeitgenössischen Roman geläufige Form des Berichts. In „Der historische Roman und wir“ versucht er, einer zu seiner Zeit populären Gattung neue Bedeutung zu verleihen, und nennt konkret „die neue Funktion einer speziellen Wirklichkeitsentdeckung“ (Döblin 1989b, 306–307). Vor dem Hintergrund dieser

Überlegungen ist *Amazonas* als eine Form von Gattungsintervention zu lesen, das heißt als der Versuch, die zeitgenössisch populäre Form der Utopie umzuprägen und ihr eine neue Funktion beizumessen: Durch die Integration einer perspektivischen Vielfalt gewinnt Döblin eine Form der Utopie, die in der Lage ist, eine Kritik der Utopie in der Utopie zu formulieren. Das hat zur Folge, dass die Gattung anders als in ihrer belletristischen Variante nicht mehr auf die Durchsetzung einer politischen Position gerichtet, sondern in der Lage ist, politische Imaginationen nach verschiedenen Richtungen hin durchzuspielen.

Mit Blick auf die Frage des jüdischen Neuterritorialismus, dessen Ziele Döblin skeptisch beurteilt, ist *Amazonas* als erzählerische Entfaltung von dessen Potenzialen wie auch von dessen Grenzen zu lesen. Dass die Jesuitenkolonie schließlich aufgrund von Konflikten mit den Spaniern und Portugiesen zugrunde geht, verweist noch einmal auf Döblins schon Mitte der 1930er Jahre geäußerten Bedenken, dass jüdische Siedlungen durch Konflikte mit der Außenwelt gefährdet wären: „Der blaue Tiger“, so Döblin in einem Interview von 1946, „behandelt die Gründung einer christlichen Republik bei den Indianern in den Jahren 1640–1780. Es handelt sich um die Schilderung eines christlich religiös-kommunistischen Staates – der funktionierte und gerade deshalb den Neid der Spanier und Portugiesen erregte.“ (Döblin 1992, 23)

Eine Umprägung der Utopie leistet Döblin schließlich auch dahingehend, dass er im II. Teil, anders als im III., *Der neue Urwald*, den direkten Referenzbezug zur Tagespolitik lockert. Indem er „das Feuer einer heutigen Situation in die verschollene Zeit hinein[trägt]“ (Döblin 1989b, 312) und nicht *expressis verbis*, sondern durch Vergleiche von der jüdischen Frage schreibt, verhandelt er nicht nur die aktuelle politische Frage der jüdischen Massensiedlungen, sondern zugleich eine Frage von höherer Allgemeinheit; ein Anspruch, der an seine Theorie des Epischen anschließt, nach der es nicht um den Einzelfall, sondern das „*Exemplarische des Vorgangs*“ (Döblin 1989a, 218) gehe. In diesem Sinne ließe sich *Amazonas* als eine Koppelung von Utopie, historischem Roman und Epos fassen.

Entscheidend ist, dass dem Text Döblins zwar eine Skepsis gegenüber der Utopie (vgl. Kiesel 1986, 249–256; 249) zu entnehmen ist, er sie aber – anders als in der Sekundärliteratur behauptet (vgl. Schmidt-Bergmann 1991, 99) – nicht verabschiedet, sondern umbildet. Diese Gattungsintervention (anstelle einer Abkehr) ermöglicht Döblin auch eine, um im Bildfeld von Maria Lazars Rezension zu bleiben, Immunisierung gegenüber der diskursiven Nähe zu den rechten Utopien seiner Zeit. Es wäre eine lohnende Untersuchung, ob bzw. inwiefern Döblins Arbeit an der Utopie mit den Versuchen anderer Emigranten, beispielsweise Ernst Blochs und Karl Mannheims, darin in Verbindung zu bringen ist, eine Utopie und Theorie des Utopischen herauszubilden, die von den rechten Hoffnungsbildern unterschieden ist.

In „Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur“ hat Döblin 1946 im Rückblick auf die 1930er Jahre bemerkt, dass hier der „Kampf und Wettlauf der Utopien“ (Döblin 1989d, 371) beginne. Mit dem Begriff der Utopie hat er hier, ähnlich wie Karl Popper in dem im selben Jahr publizierten Aufsatz „Utopie und Gewalt“, ein politisches Fernziel bezeichnet. Möchte man Döblins Äußerung aber auch für die Geschichte der Gattung gelten lassen, dann verweist sie auf jenen Widerstreit verschiedener ästhetischer und politischer Formen der Utopie, in dessen Spannungsfeld *Amazonas* steht.

## Literaturverzeichnis

- Auer, Manfred. *Das Exil vor der Vertreibung. Motivkontinuität und Quellenproblematik im späten Werk Alfred Döblins*. Bonn: Bouvier, 1977.
- Bayerle, Georg. „Erkundung der Finsternis. Wucherungen im poetologischen Diskurs in der Literatur der Moderne: Döblin, Conrad, Céline“. *Arcadia* 38 (2003): 132–153.
- Bloch, Ernst. *Erbschaft dieser Zeit* (1935). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.
- Braungart, Georg. „Exotismus und Zivilisationskritik. Robert Müllers ‚Tropen‘ und Alfred Döblins ‚Amazonas‘“. *Poetik des Wilden. Festschrift für Wolfgang Riedel*. Hg. Jörg Robert. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012. 439–457.
- Brüggen, Hubert. *Land ohne Tod – eine Untersuchung zur inneren Struktur der „Amazonas“-Trilogie Alfred Döblins*. Bern u.a.: Peter Lang, 1987.
- Büchel, Johanna. *Döblins Vision einer Dialektik von Mythos und Moderne: eine interdisziplinäre Studie zu Alfred Döblins Amazonas-Trilogie*. St. Ingbert: Röhrig, 2012.
- Cabet, Etienne. *Reise nach Ikarien* (1842). Materialien zum Verständnis von Cabet zusammengestellt von Alexander Brandenburg und Ahlrich Meyer. Berlin: Kramer-Verlag, 1979.
- Döblin, Alfred. *Unser Dasein* (1933). Olten: Walter, 1964.
- Döblin, Alfred. „Brief an Viktor Zuckerkanl. 30. Oktober 1936“. *Alfred Döblin. Briefe*. Olten: Walter, 1970. 212–215.
- Döblin, Alfred. „Grundsätze und Methoden eines Neuterritorialismus“ (1935). *Alfred Döblin. Schriften zur Politik und Gesellschaft*. Olten: Walter, 1972a. 309–338.
- Döblin, Alfred. „Prometheus und das Primitive“ (1938). *Alfred Döblin. Schriften zur Politik und Gesellschaft*. Olten: Walter, 1972b. 346–367.
- Döblin, Alfred. „Epilog“ (1948). *Alfred Döblin. Autobiographische Schriften und letzte Aufzeichnungen*. Hg. Edgar Pässler. Olten: Walter, 1980a. 437–451.
- Döblin, Alfred. *Babylonische Wandlung oder Hochmut kommt vor dem Fall* (1934). München: DTV, 1982.
- Döblin, Alfred. „Der Bau des epischen Werks“ (1928). *Alfred Döblin. Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*. Olten: Walter, 1989a. 215–245.
- Döblin, Alfred. „Der historische Roman und wir“ (1936). *Alfred Döblin. Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*. Olten: Walter, 1989b. 291–316.
- Döblin, Alfred. „Die deutsche Literatur (im Ausland seit 1933)“ (1938). *Alfred Döblin. Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*. Olten: Walter, 1989c. 316–364.

- Döblin, Alfred. „Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur“ (1946). *Alfred Döblin. Schriften zur Ästhetik, Poetik und Literatur*. Olten: Walter, 1989d. 367–404.
- Döblin, Alfred. „Interview mit Alfred Döblin über seine Emigration und sein Schaffen“ (1946). *Alfred Döblin. Kritik der Zeit: Rundfunkbeiträge: 1946–1952*. Olten: Walter, 1992. 11–26.
- Döblin, Alfred. „Der Neue Territorialismus“ (27. November 1936). *Alfred Döblin. Schriften zur Jüdischen Frage*. Hg. Hans Otto Horch. Solothurn: Walter, 1995a. 342–343.
- Döblin, Alfred. „Flucht und Sammlung des Judentums“ (1935). *Alfred Döblin. Schriften zur Jüdischen Frage*. Hg. Hans Otto Horch. Solothurn: Walter, 1995b. 79–262.
- Döblin, Alfred. „Jüdische Erneuerung“ (1933). *Alfred Döblin. Schriften zur Jüdischen Frage*. Hg. Hans Otto Horch. Solothurn: Walter, 1995c. 7–78.
- Döblin, Alfred. „Zionismus und westliche Kultur [Vortragskonzept]“ (1924). *Alfred Döblin. Schriften zur Jüdischen Frage*. Hg. Hans Otto Horch. Solothurn: Walter, 1995d. 267–270.
- Döblin, Alfred. *Reise in Polen* (1925). München: DTV, 2000.
- Döblin, Alfred. *Berge, Meere und Giganten* (1924). Hg. Gabriele Sander. München: DTV, 2006.
- Döblin, Alfred. *Amazonas* (1937/38). Mit einem Nachwort von Alexander Honold. Frankfurt a.M.: Fischer, 2014.
- Dollinger, Roland. *Totalität und Totalitarismus im Exilwerk Döblins*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.
- Dominik, Hans. *Atlantis*. Berlin: Gebrüder Weiss, 1925.
- Dominik, Hans. *Der Befehl aus dem Dunkel*. Berlin: Scherl-Verlag, 1933.
- Enke, Franz. *Der neue Kontinent. Ein Roman von Übermorgen*. Einsiedeln: Verlagsanstalt Benziger, 1931.
- Gaster, Theodor H. „Territorialismus“. *The Universal Jewish Encyclopedia*. Bd. 19. Hg. Isaac Landman und Simon Cohen. New York: Universal Jewish Encyclopedia, 2007. 200–201.
- Gellert, Wilhelm. *Die Tragödie dreier Erdteile. Deutschlands Erhebung. Der Sturmvogel, seine Taten und Fahrten im Kampf um den fernen Osten. Ein Zukunftsroman*. Stendal: Busch, 1922.
- Haefs, Wilhelm. „Einleitung“. *Nationalsozialismus und Exil. 1933–1945*. Hg. Wilhelm Haefs. München: Hanser, 2009. 7–52.
- Hahnemann, Andy. *Texturen des Globalen: Geopolitik und populäre Literatur in der Zwischenkriegszeit 1918–1939*. Heidelberg: Winter, 2010.
- Hauser, Heinrich. *Australien. Der menschenscheue Kontinent*. Berlin: Safari-Verlag, 1939.
- Heinze, Dagmar. *Kulturkonzepte in Alfred Döblins Amazonas-Trilogie. Interkulturalität im Spannungsfeld von Universalismus und Relativismus*. Trier: WVT, 2003.
- Hildenbrandt, Vera. *Europa in Alfred Döblins Amazonas-Trilogie*. Göttingen: V&R Unipress, 2011.
- Hochwälder, Fritz. *Das Heilige Experiment* (1947). Stuttgart: Reclam, 2009.
- Honold, Alexander. „Nachwort“. *Amazonas*. Mit einem Nachwort von Alexander Honold. Frankfurt a.M.: Fischer, 2014. 849–882.
- Horch, Hans Otto. „Alfred Döblin und der Neo-Territorialismus. Mit bisher unveröffentlichten Auszügen aus Briefen Döblins an Nathan Birnbaum“. *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Paris 1993*. Hg. Michel Grunewald. Bern u.a.: Peter Lang, 1995. 25–36.
- Innerhofer, Roland. *Deutsche Science-Fiction, 1870–1914. Rekonstruktion und Analyse der Anfänge einer Gattung*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 1996.
- Kiesel, Helmuth. *Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins*. Tübingen: Niemeyer, 1986.
- Kodjo Nenguié, Pierre. „Alfred Döblins Relektüre imperialistischer Entdeckungsreisen in der ‚Amazonas‘-Trilogie: Macht, Eroberung und Überlebensstrategien in (post-)kolonialen Be-

- gegnungsprozessen“. *Literarische Entdeckungsreisen. Vorfahren – Nachfahrten – Revisio-  
nen*. Hg. Hansjörg Bay und Wolfgang Struck. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2012. 235–249.
- Lazar, Maria. „Die Infektion des Doktor Döblin“. *Neue deutsche Blätter* 6 (1934): 380–383.
- Massa, Adriana: „Südamerika als Gegenbild Europas in den 30er Jahren in Döblins Amazonas-  
Trilogie“. *Internationaler Germanisten-Kongress in Tokyo. Sektion 15: Erfahrene und imagi-  
nierte Fremde*. Hg. Yoshinori Shichiji. München: Iudicium, 1991. 60–66.
- Mercier, Louis-Sébastien. *Das Jahr 2440. Ein Traum aller Träume (1771/72)*. Frankfurt a.M.: Suhr-  
kamp, 1982.
- Morus, Thomas. *Utopia* (1516). Stuttgart: Reclam, 2003.
- Müller-Salget, Klaus. „Alfred Döblin im Exil“. *Literatur und Germanistik nach der ‚Machtüber-  
nahme‘. Colloquium zur 50. Wiederkehr des 30. Januar 1933*. Hg. Beda Allemann. Bonn:  
Bouvier, 1983. 118–142.
- Müller-Salget, Klaus. „Alfred Döblin und das Judentum“. *Deutsch-jüdische Exil- und Emigrations-  
literatur im 20. Jahrhundert*. Hg. Itta Shedletzky und Hans Otto Horch. Tübingen: Niemeyer,  
1993. 153–163.
- Musil, Robert. *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930/32). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2007.
- Prangel, Manfred. „Alfred Döblins Konzept von der geistigen Gesamterneuerung des Juden-  
tums“. *Interbellum und Exil*. Hg. Sjaak Onderdelinden. Amsterdam: Rodopi, 1991. 162–180.
- Ross, Colin: *Der unvollendete Kontinent*. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1930.
- Schmidt-Bergmann, Hansgeorg. „Der historische Roman und das Exil – Überlegungen zu Döblins  
Amazonas-Roman“. *Internationales Alfred-Döblin-Kolloquium Lausanne 1987*. Hg. Werner  
Stauffacher. Bern u.a.: Peter Lang, 1991, 90–102.
- Schoeller, Wilfried F.: *Alfred Döblin. Eine Biographie*. München: Hanser, 2011.
- Sebald, Winfried: *Der Mythos der Zerstörung im Werk Döblins*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1980.
- Voßkamp, Wilhelm. „Utopie als Antwort auf Geschichte. Zur Typologie literarischer Utopien in  
der Neuzeit“. *Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Ver-  
gangenheit*. Hg. Hartmut Eggert, Ulrich Profitlich und Klaus R. Scherpe. Stuttgart: J.B. Metz-  
ler, 1990. 273–283.
- Weissenberger, Klaus: „Alfred Döblin im Exil. Eine Entwicklung vom historischen Relativismus  
zum religiösen Bekenntnis“. *Colloquia Germanica* 8 (1974): 37–51.
- Wessely, Christina. *Welteis: eine wahre Geschichte*. Berlin: Matthes & Seitz, 2013.
- Wolter, Heike: *Volk ohne Raum: Lebensraumvorstellungen im geopolitischen, literarischen und  
politischen Diskurs der Weimarer Republik: eine Untersuchung auf der Basis von Fallstudien  
zu Leben und Werk Karl Haushofers, Hans Grimms und Adolf Hitlers*. Münster: Lit, 2003.